Religiologiques, 26, printemps 2003 : 257-280.

LES PENTECOTISMES DANS LE RECODAGE DU POLITIQUE PAR LE RELIGIEUX

ANDRE CORTEN*

En Afrique du Sud, un changement de *langue politique* s'est produit. Il y a eu une mutation de l'acceptable et de l'inacceptable, de l' « énonçable » et l' « inénonçable »[1]. Ce changement, décisif et relativement rare dans l'histoire politique, n'implique pas établissement d'une démocratie comme le laisse entendre la notion de « transition démocratique »[2]. Le changement n'en implique pas moins toute la syntaxe du parler politique. Le facteur religieux a été décisif dans ce changement. Pourtant dans la période de lutte intense contre l'apartheid (1976-1989)[3], les Églises restent à l'écart du mouvement, à l'exception cependant des *Mainline Churches*, c'est-à-dire de l'anglicanisme, du méthodisme et du catholicisme[4]. Or ce sont ces dernières qui

* Professeur de science politique et d'analyse du discours à l'Université du Québec à Montréal et chercheur associé à l'Unité de recherche « Constructions identitaires et mondialisation » (Paris) de l'IRD (Institut de Recherche sur le Développement). Ce texte fait suite à un séjour de terrain effectué en janvier 2001, en particulier à Soweto. Il s'inscrit dans un programme de recherche subventionné par le Conseil de Recherche en Sciences Humaines du Canada et portant sur les pentecôtismes en Amérique latine et en Afrique. Mes sincères remerciements vont à David Coplan, professeur d'anthropologie à l'Université de Witwatersrand de Johannesburg qui m'a introduit à la culture quotidienne de Johannesburg et à Nokuthula Skhosana, étudiante en maîtrise en anthropologie à Witwatersrand et qui, en tant qu'assistante de recherche, m'a fait connaître Soweto. Remerciements aussi à Raymond Mtati et Patrick Dooms.

1 Faye, Jean-Pierre, *Langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972. La « langue politique » est régie par une syntaxe qui se transforme brusquement suite à un « effet de récit » marquant la victoire d'une version narrative sur toutes les autres ou la recomposition de celles-ci en fonction d'une version qui devient dominante.

2 Voir l'abondante littérature sur la « transition démocratique » et la « consolidation ». O'Donnell, Guillermo, Schmitter, Philippe, & Whitehead, Lawrence (eds*.), Transitions from Authoritarian Rule : Prospects for Democracy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1986. Ducantenzeiler, Graciela & Éthier, Diane (dir.), *La consolidation de la démocratie : nouveaux questionnements. Revue internationale de politique comparée*, Vol 8, Nº 2 (été 2001) ; Hermet, Guy , « Une crise de la théorie démocratique ? », *in* Gobin, Corinne & Rihoux, Benoît, (dir.), *La démocratie dans tous ses états. Systèmes politiques entre crise et renouveau,* Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2000, pp. 139-149.

3 Dates emblématiques : 1976, grandes manifestations à Soweto et mort, avec 700 autres victimes, de Steve Biko, 1989, Piether Botha, le « vieux crocodile » est frappé d'une attaque cérébrale et Frédéric de Klerk l'emporte dans la course pour sa succession. Ce dernier est convaincu de la nécessité de changements profonds.

4 « La première génération des leaders de l'ANC, jusque dans les années 1960, a principalement été formée dans les missions méthodistes, catholiques et anglicanes ». Dolbeau, Jean-Michel, « Christianisme et changement social en Afrique du Sud : Le cas de l'Église réformée hollandaise (NGK)

Corten, André, "Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux", *Religiologiques*, 26, printemps 2003 : 257-280.

perdent durant la même période beaucoup de leur influence sur la population sud-africaine (de 60% à 33%). Par contre, le nouveau protestantisme du tiers-monde qu'est le pentecôtisme, ainsi que ses variantes africaines comme le sionisme, qui favorisent, par leur « apolitisme », le *statu quo*, connaissent, durant cette même période, une expansion sans précédent (de 25% à 50%)[5]. Autre paradoxe, dans la période ultérieure (1989-1999), période où l'Afrique du Sud change de *langue politique*, ces mouvements religieux jouent un rôle crucial. Par leur cosmogonie de la guérison divine, ils apportent au discours de la réconciliation un élément qui rend performatif le « *recodage » du politique par le religieux*[6]. Malgré leur apolitisme traditionnel, ils contribuent ainsi activement au passage d'une langue politique à une autre.

1. Pentecôtisme et apartheid

Encore aujourd'hui, dans les églises de Soweto, il n'y a que des Noirs. Quand ils prient, ils chantent, ils dansent, ils « parlent en langues » (c'est-à-dire qu'ils pratiquent la glossolalie), un sens de la communauté se donne à voir, celui d'une communauté noire[7]. Aujourd'hui comme hier, se retrouver le soir ou le dimanche dans l'église reste une stratégie de survie face à la désagrégation sociale produite par le chômage et le cinglant apartheid économique. Les Églises se sont longtemps accommodées de l'apartheid. Dans plusieurs Églises, les Noirs étaient avant les années 1980 exclus des organes de direction mais, globalement, ils ressentaient du réconfort

et de l'Église chrétienne de Sion (ZCC)», in Faure, Véronique, *Dynamiques religieuses en Afrique Australe*, Paris, Karthala, 2000, p. 88.

5 Anderson, Allan, *Zion and Pentecost : The Spirituality and Experience of Pentecostal and Zionist Apostolic Churches in South Africa*, Pretoria, University of South Africa Press, 2000, pp. 33-34.

6 Discours politique et religieux constituent deux genres de discours qui fonctionnent selon des règles différentes et dont la circulation et les effets sont différents. Par exemple le pardon n'est pas un concept politique (au plan politique, il y a la victoire d'une version narrative comme celle-ci « l'apartheid n'a pas d'avenir »), il doit être recodé par le religieux pour pouvoir être énoncé et obtenir une adhésion (au plan religieux, c'est un rapport spéculaire avec des textes bibliques mis en extériorité, qui produit un « effet de piété »). Cfr Corten, André, « Catégories politiques et discours théologique », *Discours social/ Social Discourse. Discourse Analysis and Text Socio-Criticis*m, Vol. 4, N° 3-4, Summer-Autumn (1992), pp. 119-144.

7 Sens de la communauté indispensable, encore aujourd'hui, pour réagir à la violence et au sentiment persécutif. Voir à ce sujet Ashforth, Adam, « Witchcraft, Violence, and Democracy in the New South Africa », *Cahiers d'Études africaines*, 150-152, XXXVIII (1998), pp. 505-532.

Corten, André, "Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux", *Religiologiques*, 26, printemps 2003 : 257-280.

à se retrouver entre eux dans les lieux de culte. Un grand nombre de Noirs sud-africains se sont orientés vers des Églises non strictement pentecôtistes mais de type pentecôtiste comme les Églises sionistes et apostoliques, ces dernières étant dirigées par des Noirs et ne luttant pas non plus contre l'apartheid. Pour ce qui concerne le sionisme, il s'agit évidemment du sionisme chrétien comme on le verra plus loin. Le terme d' « apostolique » qui apparaît dans le nom de beaucoup de dénominations héritières de l'expérience fondatrice du pentecôtisme de l'*Azusa Street*[8] connote le pentecôtisme. Il fait aussi référence à une conception décentralisée usuelle dans le pentecôtisme.

Au départ en Afrique du Sud, le pentecôtisme était associé à l'extrême droite afrikaner[9]. Le pentecôtisme blanc n'était pas considéré comme moins raciste que la NGK (*Nederduitse Gereformeerde Kerk* ou Église réformée hollandaise) qui avait trouvé un fondement théologique à l'apartheid dans divers versets bibliques et notamment dans une interprétation du récit de Noé[10]. Anderson voit même dans le pentecôtisme un bastion de l'apartheid[11]. C'est suite au document de 1982 appelé *la Confession de Belhar* exigeant que la NGK « confesse son hérésie » comme sa responsabilité dans l'apartheid et au *Document Kairos* de 1985 produit par les *Mainline Churches*, qui remet en cause la légitimité de l'État avec des arguments théologiques[12], qu'une évolution se fit sentir dans l'ensemble du champ religieux y compris dans les Églises pentecôtistes. Ces dernières entreprennent, à partir de ce moment-là, un processus d'unification visant à remplacer la hiérarchie entre Église principale et Églises dites «filles» qui était jusqu'alors la règle. C'est particulièrement sensible dans le cadre de la l'AFM (*Apostolic Faith Mission*) où Frank Chikane, suspendu de 1981 à 1990 pour ses engagements politiques et par ailleurs arrêté et torturé par un diacre de sa propre Église, est élu en 1993

8 Voir plus loin.

9 Gifford, Paul, *The New Crusaders: Christianity and the New Right in Southern Africa*, London, Pluto Press, 1988.

10 Voir sur la théologie de l'apartheid Chidester, David, *Religions in South Africa*, Londres, Routledge, 1992, pp.197-203. André Du Toit, « No Chosen People: The Myth of the Calvinist Origins of Afrikaner Nationalism and Racial Ideology », *African History Today*, Nº 88, 4 (1983).

11 Anderson, *ouvr. cité*, pp. 109.

12 Dolbeau, in Faure, *ouvr. cité,* pp. 92-93.

Corten, André, "Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux", *Religiologiques*, 26, printemps 2003 : 257-280.

président de la *Composite Division* de l'AFM. On en vient alors à un système de type fédéral[13] dans lequel les Blancs et les Noirs fonctionnent séparément. Et Anderson d'ajouter: «Un soutien massif actif et passif aux structures de ségrégation existent encore dans les mouvements pentecôtistes blancs et charismatiques»[14].

Pour ceux qui associent pentecôtisme et fondamentalisme, rien d'étonnant que cet esprit ségrégationniste. Pourtant, affirme Anderson, l'esprit du premier pentecôtisme, celui de *l'Azusa Street*[15], est tout autre. Reprenant la tradition d'Hollenweger[16], Anderson adopte la version selon laquelle le pentecôtisme est né dans une église noire de milieu populaire enracinée dans la culture de lutte contre l'esclavage du XIX[e] siècle. Le pentecôtisme paraît ancré dans une culture non raciste et de «réconciliation» mais aussi «avec leadership noir, pouvoir noir et dignité» [17].

Si l'expérience de l'*Azusa Street* se démarque de la discrimination raciale prévalente aux Etats-Unis, ce n'est pas le cas de l'ensemble du pentecôtisme nord-américain. On peut même dire que la fracture raciale marquant dès sa naissance le pentecôtisme sud-africain est en partie importée des États-Unis. Faut-il rappeler que dans les Assemblées de Dieu (USA) fondées en 1914, il fallut attendre 1965 pour que soient nommés des pasteurs noirs? En fait d'une certaine façon les Églises sionistes se sont formées en Afrique du Sud en se séparant des Églises pentecôtistes blanches selon la tradition pentecôtiste nord-américaine. Ceci n'empêche pas que le leadership auprès des fidèles noirs dans les Églises dirigées au sommet par des Blancs ait toujours été assuré par des Noirs.

---

13 *Ibid.*, p. 104.

14 *Ibid*., p. 110.

15 Expérience de Réveil à Los Angeles de 1906 animée par le pasteur noir William Seymour. Comme on l'explique plus loin, une partie de la littérature sur le pentecôtisme (voir les autres versions infra) reconnaît dans cette expérience la date de commencement de cet immense Réforme contemporaine du protestantisme qu'est le pentecôtisme et touchant principalement l'Afrique et l'Amérique latine. Cfr Corten, André & Mary, André (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtisme: Afrique/ Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001, p. 11. Corten, André & Marshall-Fratani, Ruth (eds*.), Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, London/ Bloomington, IN, Hurst Publisher/ Indiana University Press, 2001.

16 Hollenweger est le pionnier de l'étude du pentecôtisme avec *The Pentecostals*, Londres, SCM, 1972.

17 Anderson, *ouvr. cité*, p. 107.

Cette césure explique que les directions des Églises restèrent favorables au *statu quo* de l'apartheid. Sans doute se déclarèrent-elles apolitiques car « la politique est péché » mais il est inscrit dans la tradition du pentecôtisme de ne pas s'opposer à une ségrégation qu'il pratique lui-même. Ce qui est vrai des directions ne l'est pas nécessairement des membres, ainsi les recherches d'Anderson montrent que «les membres des Églises pentecôtistes, sionistes et apostoliques ne sont pas moins conscients ou moins impliqués dans les questions politiques que les membres des autres Églises ». Voilà qui contredit l'idée généralement acceptée que les membres de ces Églises sont «apolitiques» ou en faveur du *statu quo*. Ces découvertes peuvent être comparées aux recherches de Daneel[18] sur les Églises zimbabwéenne de l'Esprit qui montrent que, durant les années 70, toutes les Églises indépendantes semblent avoir soutenu activement les combattants de la liberté. Il apparaît qu'en Afrique du Sud aussi, les membres de ces Églises « ont partagé jusqu'à un certain point la lutte de libération»[19]. On aimerait voir ces enquêtes confirmées et ces analyses plus largement développées pour pouvoir les incorporer complètement dans l'analyse.

2. Nouvelles Églises

En 1985, suite à l'élection de Pieter W. Botha comme président de la République, un assouplissement intervient dans la politique d'apartheid dans une ultime tentative du «grand crocodile»[20] pour conserver le régime. Les mariages interraciaux ne sont plus illégaux. Les aspects les plus mesquins de l'apartheid sont peu à peu abandonnés. À Johannesburg, la classe moyenne blanche quitte le centre-ville et loue ses appartements à des Noirs[21]. Mandela, en prison depuis 1962, prône la même année 1985, le dialogue avec le président. Ce n'est

18 Daneel, M.L., «Christian Theology of Africa», Study Guide 1, MSB 301-F., Pretoria, University of South Africa, 1989: 72, cité par Anderson, *ouvr. cité*, p. 172.

19 Anderson, *ouvr. cité,* p. 172.

20 Voir à ce sujet «Le procès de Pieter Botha» in *Amnesty International, Les Droits humains: Une arme pour la paix*, Bruxelles, GRIP/ Éditions Complexes, 1998, p. 73.

21 Guillaume, Philippe, *Johannesburg : Géographies de l'exclusion*, Paris, Karthala, 2001, pp. 257-302.

cependant qu'en 1990 que Mandela est libéré et que la fin de l'apartheid est en vue. Le processus est couronné en 1994 par l'élection au suffrage universel de Mandela comme président de la République. En 1999 est élu son successeur, Thabo Mbeki. Il obtient un pourcentage de voix encore supérieur à celui obtenu par Mandela[22]. L'état de grâce, salué entre 1994 et 1996 et correspondant au gouvernement d'Union nationale, est néanmoins révolu.

L'éclosion de nouvelles Églises noires charismatiques commence en 1984. L'émotion religieuse y est cultivée notamment grâce à un soin particulier apporté à l'aspect musical des cultes. Cette éclosion semble faire suite à la décision, non éclaircie, de la *Rhema Bible Church*[23], d'interdire l'usage du nom de *Rhema* par des Églises-filiales. La *Rhema Church* est une Église d'origine nord-américaine introduite en Afrique du Sud en 1979 et qui prétend avoir aujourd'hui un demi-million d'adeptes - ceux-ci seraient passés d'un quart à trois-quarts de Noirs. Le pasteur noir Mosa Sono qui a complété des études théologiques au *Training Centre* de la *Rhema Church* et est assistant pasteur dans la *Rhema Church* décide de déplacer la congrégation dans un autre local. Il en prend le contrôle. Suite aux réserves émises par la Rhema d'utiliser le nom de *Rhema*, Mosa Sono appelle son Église la *Soweto Grace Bible Church* qui devient par la suite la *Grace Bible Church*. Cette Église reste apparentée à la Rhema à travers *l'International Fellowship of Christian Churches* (IFCC), une association d'Églises charismatiques. Mosa Sono en est vice-président tandis que la présidence est assurée par Ray McCauley de la Rhema[24]. La *Grace Bible Church* aurait, selon les déclarations de son fondateur, connu une forte expansion depuis 1995, de 5-6 branches à cette date, elle serait passée aujourd'hui à 13-14 branches et de 5 000 adeptes à 12-15 000[25].

---

22 Reynolds, Andrew (ed.), *Election' 99 South Africa: From Mandela to Mbeki*, Oxford/Cape Town/ New York, James Currey/ David Philip/ St. Martin's Press, 1999.

23 La *Rhema Bible Church* a été fondée par le très célèbre Kenneth Hagin, un des initiateurs aux États-Unis du courant de la guérison divine et de la théologie de la prospérité. Né en 1917, après avoir sillonné à partir de 1934 les États-Unis comme évangéliste, il fonde avec ses deux fils une association évangélique en 1963 qui s'établit en 1966 à Oklahoma, son siège actuel. En 1976, est diffusé le premier programme de télévision. En 1978 le ministère prend le nom de *Rhema Bible Church*. L'Église est répandue dans de nombreux pays dont, selon les informations de l'Église, l'Afrique du Sud, l'Australie, le Mexique, l'Allemagne, l'Italie, le Perou, la Colombie, le Sud Pacifique, l'Inde et le Brésil.

24 Voir Anderson, *ouvr. cité*, pp. 76-78.

25 Interview du pasteur Mona Sono 11/01/01.

La *Zoe Bible Church* et la *Faithways Community Church* débutent à peu près la même année: 1984-85. Les dirigeants-fondateurs de ces deux Églises, l'Évêque Botwana et le Dr. Thebelhali, ancien maire de Soweto, sont également passés par *Rhema*. Le premier de tradition anglicane — son grand père était prêtre anglican — est passé par l'Assemblée de Dieu où il a bien connu Nicolas Benghu[26]. Il la quitte en 1979 pour rentrer dans l'orbite de la *Rhema Church*. Depuis 1985, l'Église a pu s'étendre à d'autres provinces; elle compterait aujourd'hui 18 branches et 5 000 adeptes[27]. Le Dr. Thebelhali qui a une solide formation théologique - un doctorat en pastorale (1988) - n'a fondé son Église que récemment, soit en 1996. A Soweto, son église est très fréquentée mais son influence est surtout médiatique. Il occupe 12 heures quotidiennes (de 18 H. à 6 H. du matin) d'antenne sur la *Raimbow Community Christian Radio* et il a dirigé pendant un temps une Télévision chrétienne qui finalement n'a pas été autorisée par le gouvernement[28]. D'autres noms d'Églises nouvelles peuvent être citées: *Alpha and Omega, Fire Temple Minister*[29] ainsi que *Victory Fellowship Group*, *Praise Tabernacle Church*, *Word Alive Bible Church, Faith and Power Bible Church*[30]. Selon Anderson, ces Églises sont dans la mouvance de la *théologie de la prospérité* et popularisent les livres de grands *prosperity preachers*, Kenneth Hagin, Kenneth Copeland et Benny Hinn[31].

Un statut à part doit être réservé à l'*Universal Church of the Kingdom of God*. Cette Église fondée en 1977 au Brésil où elle compterait plus de deux millions d'adeptes et qui a un caractère multinational[32] puisqu'établie dans plus de 80 pays, dont dans une vingtaine de pays d'Afrique,

---

26 Le prédicateur Nicholas Benghu (1909-1985) de l'Assemblée de Dieu est probablement le leader le plus convaincant et réputé du pentecôtisme sud-africain. Il avait commencé dans le mouvement syndical et avait même appartenu au Parti Communiste avant sa conversion en 1929. Il a toujours lutté pour se faire reconnaître comme étant sur un pied d'égalité avec les membres blancs de la direction sud-africaine de l'Assemblée de Dieu. Il y est largement parvenu. Anderson, *ouvr. cité,* pp. 89-90. Il a été surnommé le Billy Graham noir. *The Journal of Religion in Africa*, Vol. XXVIII, 3 (1998).

27 Interview de l'Évêque Botwana, Johannesburg 25/01/01.

28 Selon le Dr. David Thebehali lui-même, interview Bramley, Johannesburg 9/01/01.

29 Citée par le Dr. David Thebehali, interview du 9/01/01.

30 Anderson, *ouvr. cité*, pp. 43-44.

31 *Ibid.* , p. 44.

32 Freston, Paul, « The Transnationalization of Brazilian Pentecostalism : The Universal Church of the Kingdom of God », in Corten & Marshall-Fratani (eds.), *ouvr. cité*, pp. 196-215. Voir aussi Corten,

Corten, André, "Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux", *Religiologiques*, 26, printemps 2003 : 257-280.

commence sa carrière en Afrique du Sud en 1993, plus tard que beaucoup d'autres Églises nouvelles. Par ailleurs, si l'Église Universelle n'est pas éloignée de la théologie de la prospérité[33] et qu'elle se caractérise par un usage systématique des médias — en particulier de la télévision —, elle ne peut pas pour autant être appelée une Église charismatique. L'*Universal Church* est vue avec suspicion par les autres Églises, y compris les Églises charismatiques. L'*Universal,* où les cultes obéissent à un mode d'emploi stéréotypé appliqué plusieurs fois par jour dans la plupart des congrégations, est facilement qualifiée de «secte», non sans une certaine connotation xénophobe. Il est vrai que l'*Universal Church* ouvrant partout en Afrique du Sud des temples souvent sans préalable implantation locale, dirigée en Afrique du Sud par un évêque présenté comme nord-américain et dont les pasteurs sont souvent soit brésiliens, soit originaires de pays lusophones, ne cherche pas à cacher son caractère exogène. C'est sans doute cet aspect exogène qui attire dans ses 181 temples recensés dans son Journal *Universal News* [34] « tiré à 100 000 exemplaires » les masses sud-africaines. Si, comme cela se passe souvent au Brésil même, certains temples sont désespérément vides, les congrégations centrales sont par contre pleines et très animées. Généralement les temples vides sont rapidement fermés pour être déplacés vers des sites qu'une stratégie de marketing assez bien rodée juge plus pénétrables.

3. Évolution dans la constellation de type pentecôtiste

Le pentecôtisme proprement dit, y compris les nouvelles Églises, représente de 8 à 10% de la population sud-africaine. Cela fait environ 4 millions de pentecôtistes. Bien que ceux-ci soient minoritaires dans la mouvance de type pentecôtiste, ils constituent un nouveau ferment maintenant que certaines de ces Églises apparaissent comme authentiquement africaines et qu'une nouvelle idéologie de la modernisation est en cours.

André, Oro, Pedro Ari, Dozon, Jean-Pierre (dir.)*, Les nouveaux conquérants de la foi : l'Église Universelle*, Paris, Karthala, 2003.

33 Mariano, Ricardo, *Neopentecostais : Sociologia do novo pentecostalismo no Bra*sil, São Paulo, Ediçoes Loyola, 1999. Mariano, Ricardo, *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. São Paulo: Tese de Doutorado em sociologia, FFLCH-USP, 2001.

34 *Universal News, A newspaper in God's service...*, N° 36, January 2001.

On peut relever dans la catégorie d'«Églises sionistes» proposée par Sundkler[35]une grande variété[36]. Cette catégorie générale recouvre des Églises appelées explicitement sioniste ou encore apostolique ou prophétique. En suivant West[37], par *sioniste* on veut indiquer un courant où la force de l'Esprit saint est censée se manifester à travers les rêves, les guérisons et la possession par l'Esprit. Des milliers d'Églises se sont développées sur cette base car chaque personne qui sent la force de l'Esprit peut fonder une Église. Dans *apostolique* est connoté un plus grand approfondissement de la Bible, ce qui n'est pas nécessairement le cas dans la pratique. Ainsi, «il apparaît que certaines Églises — même si elles ont «Sion» dans leur titre — préfèrent être appelées apostoliques car elles sentent que les sionistes sont souvent regardés comme plutôt "primitives"»[38]. Le prophétisme caractérise dans toute l'Afrique la nature rebelle (par rapport aux cultes établis et parfois aux pouvoirs institués) de nombreuses Églises africaines indépendantes[39] et les fonctions religieuses distinctes du prophète par rapport à celles du pasteur-ministre, le premier étant doté d'un pouvoir spirituel spécialisé de discernement et de guérison[40]. Bien que toutes les Églises sionistes et apostoliques soient en quelque sorte *prophétiques*, certaines d'entre elles ont été fondées par un prophète à succession dynastique et quasi déifié, ainsi Shembe qui fonda la Nazareth Baptist Church, Lekganyane la ZCC[41] ainsi que de Modise l'IPC.

---

35 Sundkler, Bengt G.M., *Bantu prophets in South Africa*, London, Oxford University Press, 1961. Sundkler distinguait les Églises sionistes des Églises éthiopiennes. Ces dernières sont « des sécessions d'Églises blanches sur une base raciale. Elles se sont formées comme 'une réaction contre la conquête des peuples africains par les missions blanches' ; leur style d'organisation comme leur interprétation de la Bible est largement copiés des modèles des Missions protestantes dont elles sont issues ». Par ailleurs, on ne trouve pas systématiquement le terme d'éthiopien dans le nom de ces Églises. Anderson, *ouvr. cité,* p. 38

36 Kiernan, Jim, «Les Églises indépendantes africaines: L'adaptation d'un christianisme indigène à la modernité», in Faure (dir.), *ouvr. cité*, pp.107-122.

37 West, Martin, *Bishops and Prophets in a Black City African Independent Churches in Soweto Johannesburg*, Cape Town, David Philip, 1975.

38 *Ibid.*, p. 18.

39 Mary, André, « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une église indépendante africaine », Archives de sciences sociales des religions, N°105, janv. Mars (1999), pp. 29-50. Ranger, Terence O., «Religious Movements and Politics in Sub-Saharian Africa», *African Studies Review*, Vol. 29, N° 2, June (1986), pp. 1-70.

40 Chidester, *ouvr. cité,* p. 140.

41 Kiernan, in Faure, *ouvr. cité,* pp. 110-11.

Corten, André, "Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux", *Religiologiques*, 26, printemps 2003 : 257-280.

Les Églises sionistes, apostoliques et prophétiques cherchent à réincorporer dans leurs croyances leur différence africaine, différence jugée compatible avec l'apartheid et à ce titre tolérée par le pouvoir. Ces Églises cherchent leur force de conviction ailleurs que dans l'opposition ou la concurrence; en retrouvant, avec la force de l'Esprit saint, la notion de force vitale, elles se réapproprient la culture africaine. Selon une première interprétation de Oosthuizen[42], les Églises indépendantes africaines confondraient esprits des ancêtres et Esprit Saint. Aujourd'hui, on reconnaît que, comme legs commun de la culture africaine, on y trouve une connaissance plus intime des croyances concernant les esprits, les rêves, les devins et les morts. On note aussi une conscience plus forte de l'existence du mal et de la force nécessaire pour le conjurer. La conviction considérée comme spécifiquement africaine par beaucoup d'anthropologues que l'être est une *force* avant d'être une *qualité* permet de donner à ces masses de croyants une capacité de recomposer leur culture par rapport au monde de l'urbanisation[43], de la « mercantilisation » et de la technique[44]. Si dans ces Églises on trouve des attitudes très conservatrices habillées parfois en bureaucraties par ailleurs très sexistes, il y a dans la plupart d'entre elles une connaissance intime des imaginaires de leurs membres et une souplesse informée face aux croyances dites païennes ou animistes.

La recomposition de la culture africaine dans un milieu de transformation, voire de désintégration sociale, s'opère avec des accents différents selon les Églises. On peut chercher la force pour réagir à des situations de changement et de crise dans le maniement d'objets symboliques (eau, cendre, sel, etc. mais aussi uniformes), dans l'invocation des ancêtres (avec ou sans sacrifices), dans la médiation des devins ou docteurs ou encore dans le respect des rites funéraires. On peut aussi chercher cette force dans son positionnement vis-à-vis de ces pratiques et coutumes. Par exemple dans ces Églises ne pas croire à l'intervention de forces démoniaques procède de la croyance en une force supérieure, en l'occurrence l'Esprit Saint. Dans tous les cas, est mise en scène l'idée d'un pouvoir que l'on peut s'approprier. Cette mise en scène s'appuie, si

42 Oosthuizen, Gerhardus C., *Post-Christianity in Africa*, Londres, Hurst, 1968, cité par Anderson, *ouvr. cité,* p. 192.
43 Kiernan, in Faure (dir.), *ouvr. cité.*
44 Anderson, *ouvr. cité,* p. 330.

l'on en croit les spécialistes des religions sud-africaines, sur la culture traditionnelle. Elle est non seulement ravivée mais reconstruite en fonction de la lecture biblique ou prophétique propre à chaque Église.

La multitude d'Églises comme les bureaucraties complexes des grandes Églises prophétiques forment un tissu d'adaptation dans lequel se greffent les nouvelles Églises. Leur liturgie met en valeur la "culture africaine" de chant et de danse et donne la sensation de toucher la « force » à travers l'émotion. Dans les Églises sionistes et apostoliques comme dans les Églises pentecôtistes classiques, le chant et la danse sont déjà valorisés ; cependant dans le nouveau courant charismatique une attention particulière est attachée à cette dimension de la religiosité, qui s'explique par l'imprégnation plus grande d'une culture médiatique. Si les jeunes participent en grand nombre à ces cultes charismatiques, c'est qu'ils y trouvent une force. Ils y trouvent en tout cas une culture jeune. La beauté de certains cultes est évaluée en termes de participation à des shows et est vécue comme une réappropriation. Dans les Églises charismatiques, on prétend être de son temps et on cultive l'idée d'utiliser tous les moyens modernes pour susciter la joie spirituelle. En résumé, cette force et cette émotion de la jeunesse constituent un premier élément du courant charismatique.

La *théologie de la prospérité* en est le second. Dans sa version la plus stéréotypée, elle enseigne que la richesse et le bien-être matériel sont le signe de la bénédiction divine sur le vrai croyant. Il ne faudrait pourtant pas se tromper sur la signification du succès de la littérature évangélique à la Benny Hinn et n'y voir que le signe d'une tendance à l'américanisation du mode de vie et à l'adoption de l'idéologie de la globalisation. La prospérité pour le croyant sud-africain est une manière d'exprimer son ouverture à de nouveaux horizons. À travers son interprétation propre, chaque Église essaie de répondre aux besoins des milieux précis auxquels elle s'adresse. Ainsi la prospérité signifie-t-elle d'abord la paix de l'âme rendue plus accessible par des promesses de paix civile et aussi, avec des perspectives d'amélioration matérielle, la paix dans les rapports intersubjectifs

La prospérité peut être la délivrance d'une vie qui n'était jusqu'alors qu'une survie sordide, elle peut être la possibilité de cohabitation stable de conjoints séparés par les migrations et les lois d'apartheid, elle peut être la possibilité d'un logement décent et la conviction qu'on a le droit d'avoir un emploi digne, elle peut être la perspective d'éducation pour les enfants, elle peut être la conviction qu'une certaine dignité suppose une aisance matérielle, elle peut être la conscience de la possibilité d'entreprendre des initiatives à égalité de chances avec les Blancs. Si dans cette dernière acception, la prospérité correspond à des aspirations de classe moyenne, elle est aussi le vœu des milieux populaires qui souhaitent vivre dans un univers sans incessante violence et incertitude.

En fait, les Églises charismatiques ne font qu'exprimer, dans une version plus classe moyenne, l'attente qui se manifeste dans toutes les Églises. La version classe moyenne de la prospérité est la manière d'accéder à une certaine « idéologie du bonheur ». Elle est en continuité avec des ressorts idéologiques liés à la mobilité sociale qui est le fantasme de plusieurs strates sociales. Le succès du mouvement de type pentecôtiste tient au fait que le thème de la prospérité, présent à des degrés divers dans les différentes Églises, fournit un cadre mental de mobilité dans la nouvelle société post-apartheid. « La prospérité n'est pas seulement l'argent » et le pasteur Mono s'insurge contre une « Théologie de la prospérité » qui ne tiendrait pas compte des conditions historiques. « Dieu peut nous bénir dans notre particularité ». La prospérité, c'est aussi ouvrir la société aux compétences et aux ambitions des Noirs et arriver progressivement à une égalité de chances. Certes, en général, la frustration domine dans la conscience politique immédiate, mais c'est le propre du mouvement religieux d'offrir un cadre mental plus profond où puissent se rejoindre des perceptions « sociétales » et des désirs personnels.

Les Églises charismatiques ne sont pas en rupture avec les Églises pentecôtistes plus classiques et peut-être moins encore avec les Églises sionistes, apostoliques et prophétiques. Ces dernières Églises, malgré leur disposition pour le *statu quo*, avaient été pendant toute la période de l'apartheid la structure d'encadrement mental permettant de vivre l'attente d'une vie plus

digne et meilleure en proposant un microcosme de compensation. La ZCC propose une structure fermée et les secrets jalousement tenus, favorisant la croyance que les gens qui la quitteraient s'exposeraient à la « mauvaise chance ». « Faux », nous affirme un responsable « N'importe qui peut partir quand il veut ». Les Églises charismatiques, quant à elles, tirent leur succès du fait qu'elles proposent un encadrement idéologique pour le tournant que vit aujourd'hui l'Afrique du Sud. Les autres Églises suivent le mouvement, et conservant les ressources de leur conservatisme antérieur, offrent un sentiment d'identité aux différentes couches de la population noire.

4. Travail sur les imaginaires

Le pentecôtisme est interprété par Anderson comme l' « *inculturation »* du christianisme en Afrique[45]. Son point de vue est théologique ou misssiologique. Pour lui, le pentecôtisme et les mouvements de type pentecôtiste tels qu'ils existent en Afrique du Sud traduisant le christianisme en langage africain, de même qu'ils traduisent la « tradition africaine» en termes chrétiens. Dans une perspective de sciences sociales, on dira que le pentecôtisme opère un travail de « traduction des imaginaires »[46]. D'un côté, on a le christianisme occidental qui, en s'opposant à la magie, revendique une rationalité et, en s'appuyant fondamentalement sur l'écrit, prétend à la transparence (il est en ce sens comme dit Gauchet[47] la religion de la sortie de la religion), de l'autre côté, on a la conception africaine d'un monde de forces dans lequel il faut pouvoir s'orienter pour trouver où est sa propre force et comment se prémunir contre les forces mauvaises.

45 *Ibid*, p. 220.

46 Corten & Mary (dir.), *ouvr. cité,* Introduction.

47 Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

Corten, André, "Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux", *Religiologiques*, 26, printemps 2003 : 257-280.

Dans la conjoncture actuelle de post-apartheid, comment s'accomplit ce travail de traduction des imaginaires? La TRC (*Truth and Reconciliation Commission*)[48], la Commission Vérité et Réconciliation, se présente par excellence comme l'instance de la transparence. La réconciliation se veut tout autre chose que l'impunité ou que l'amnésie. D'abord, elle est loin de couvrir tous les crimes[49], de plus elle suppose de la part de ceux qui en ont perpétré qu'ils plaident publiquement coupables. Les séances de la TRC passant à la télévision, cet aveu public implique pour l'individu une véritable humiliation. «Ce processus encourageait en fait, affirme Desmond Tutu, la transparence plus que le contraire. Il donne un appui à la nouvelle culture du respect des droits humains et le sens de la responsabilité et de la transparence par lesquels la nouvelle démocratie veut se caractériser»[50]. Il n'empêche que l'équilibre est loin d'être assuré car si les coupables sont, dans ces conditions, immédiatement amnistiés, les victimes n'obtiennent éventuellement réparation qu'au terme d'une longue procédure. Les compensations sont par ailleurs souvent ridicules (de l'ordre de R2 000, soit 330$). Néanmoins la confession publique des horreurs commises par ceux qui détenaient auparavant tout le pouvoir et le pardon éventuellement accordé par les victimes impliquent un changement radical de places. La victime qui, au terme des paroles du bourreau déclarant que ce qu'il a fait est inacceptable, pardonne, se trouve, par le caractère performatif de son pardon, en position dominante. L'espace d'un moment ? Un leurre diront certains[51]. Une telle violence symbolique ne peut cependant pas laisser les situations inchangées.

Pour justifier la TRC, Desmond Tutu se doit d'ajouter à cet imaginaire de la transparence des éléments d'un autre imaginaire qu'il qualifie de «justice restauratrice», distincte de la « justice rétributive » (justice « comptable » et « transparente »). « Je soutiens qu'il y a une autre espèce de justice, la justice restauratrice, qui est caractéristique de la jurisprudence traditionnelle africaine. Ici le propos central n'est pas la rétribution ou la punition mais, dans l'esprit de

48 Voir Darbon, Dominique, «Autopsie du miracle sud-africain: le cas de la *Truth and Reconciliation Commission*», in Faure, Véronique (dir.), *ouvr. cité,* pp. 39-6, p. 49.

49 Tutu, Desmond, *No Future witout Forgiveness*, London, Rider, 1999, p. 79.

50 *Ibid.*, p. 51.

51 Notamment, le grand poète sud-africain Krog Antjie relate sans illusion le travail de la TRC. Voir ses poèmes, *Country of My Skull,* Johannesburg, Random House, 1998.

l'*ubuntu*[52], la guérison des fractures, le redressement des disparités, la restauration des relations brisées. Ce type de justice tend à réhabiliter à la fois la victime et le criminel à qui il est donné l'opportunité d'être réintégré dans la communauté ... Aussi nous dirions que la justice, la justice restauratrice, se réalise lorsque des efforts sont en voie de se faire pour la guérison, pour le pardon et pour la réconciliation »[53]. La justice restauratrice appartient à un imaginaire des forces invisibles, qui soudent la communauté et qui, investies par la puissance du mal, peuvent briser le lien social. Dans l'immense mise en spectacle, c'est un travail accéléré de traduction de l'imaginaire de la transparence en imaginaire des forces invisibles et vice versa qui est effectué.

5. L'inacceptable recodé par le religieux

En prétendant établir une équivalence entre vérité et pardon, le discours de la réconciliation mobilise de grands étendards chrétiens : Dieu n'est-il pas vérité et par le sacrifice de son fils sur la croix ne nous a-t-il pas enseigné le pardon ? Le discours religieux fonctionne en donnant l'impression que ce que vit la population n'est rien d'autre que ce qui était écrit dans la Bible. Cette impression est produite par un effet discursif qui consiste pour le locuteur à mettre une partie de ses énoncés en extériorité par rapport aux autres. Chacun construit de ce point de vue sa bible !

Pourquoi dans le cas sud-africain, contrairement aux cas haïtien[54], rwandais[55] ou chilien[56] par exemple, le discours de la réconciliation a-t-il des conséquences objectives ? En d'autres

52 Selon cet esprit, l'Afrique voit l'individu dans son contexte et en relation avec les autres à la différence de l'Occident qui verrait l'individu isolé. Les Africains mettrait dès lors l'accent sur la communauté et sur l'identification mutuelle, l'empathie et le respect de tous.

53 Tutu, Desmond, *ouvr. cité*, pp. 51-52.

54 Voir à ce sujet le Rapport de la Commission Nationale de Vérité et de Justice (CNVJ). Celle-ci ne visait pas directement à préparer un discours de réconciliation, mais le pouvoir politique traite ce Rapport avec une telle désinvolture qu'on comprend qu'aucun esprit de réconciliation n'était en vue. Corten, *Diabolisation et mal politique. Haïti: misère, religion et politique*, Montréal, CIDIHCA, 2000. Réédité sous le titre *Misère, religion et politique en Haïti : diabolisation et mal politique*, Paris, Karthala, 2001, pp. 135s.

55 Corten, André, « Le discours de la réconciliation et les nouvelles Églises au Rwanda », *Afrique contemporaine*, Nº 200, 4º trimestre (2001), pp. 65-81. Corten, André, « Charisme prophétique et pardon dans les pentecôtismes sud-africains, rwandais et haïtiens », *International conference of the Center for the*

Corten, André, "Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux", *Religiologiques*, 26, printemps 2003 : 257-280.

mots, pourquoi a-t-il un effet tel qu'il change l'attitude de la population? Il ne s'agit certes pas de sous-estimer le cynisme d'un certain nombre d'acteurs politiques. Néanmoins, au-delà de ce cynisme, il y a des *possibilités d'énonciation* qui sont réunies en Afrique du Sud et qui n'existent pas ailleurs. Celles-ci permettent de « *recoder » l'inacceptable du politique par le religieux*. En fait le discours religieux est le seul à offrir cette possibilité de recodage, c'est celui qui est disponible dans le contexte sud-africain et c'est le seul capable d'entraîner l'adhésion d'une large partie de la population (y compris des victimes et leurs proches). Il s'avère performatif car, par ces trois possibilités, il actualise l'efficacité des mouvements religieux dans les processus de traduction des imaginaires. Il ne s'agit pas donc pas du tout d'un simple moment de catharsis[57].

Premièrement, le discours religieux est le seul à offrir la possibilité de recodage. En Afrique du Sud durant la période 1989-1999, on n'est pas simplement en présence d'un changement de régime comme c'est le cas lorsqu'on passe d'un régime monarchique à un régime républicain ou de la dictature à la démocratie. On ne doit pas simplement changer de règles du jeu. L'apartheid est un crime contre l'humanité[58], c'est l'inacceptable absolu qu'il faut apurer. Un compromis avait été négocié entre les élites et un accord d'amnistie avait été conclu, sanctionné juridiquement par une loi de 1993. Mais pour changer la langue politique, il faut *affirmer* publiquement et performativement que l'apartheid est inacceptable. Aussi, la vérité exigée des tortionnaires n'est pas d'abord une vérité sur les faits mais la déclaration solennelle que ce qui a été perpétré était inacceptable. On voit mal quelle autre recodification aurait été assez puissante pour faire ce travail, en dehors du recodage par le religieux. Les Églises le revendiquent implicitement à travers une référence à la guérison sociale. Ainsi, le révérend Thebehali de la

Advanced Study in Religious Sciences, Come nasce una religione. Il carisma profetico come fattore d'innovazione, How a religion originates. The prophetic charisma as a factor of innovation, Piacenza, Centro di Alti Studi in Scienze Religiose, 1-3 novembre 2001.

56 Amnesty International, ouvr. cité, p. 63. Corten, André, « Crises des théories de la transitologie en Amérique latine, Réflexions à partir de l'affaire Pinochet », 69e Congrès de l'ACFAS, Sherbrooke, 14-17 mai 2001.

57 Darbon insiste par contre sur le fait que c'est un « mélange curieux de souffrances extrêmes et de happenings, de mascarades et de sincérité…de stratégies et de naïveté, d'exorcisme et de sadisme ». Darbon, in Faure (dir.), ouvr. cité, p. 52.

58 Voir à ce sujet Adam, Héribert, « The Nazis of Africa : Apartheid as Holocaust », Revue canadienne des études africaines, Vol. 31, Nº 2 (1997), pp. 364-370.

Faithways Community Church affirme-t-il que « ce sont aux Églises de s'assurer de la santé des gens et de la société » tandis qu'il revient « au gouvernement de s'occuper de la justice et de la défense ». Ou encore cet énoncé typique tant des sionistes que des apostoliques : « l'Église sioniste est un hôpital, une mouvement de guérison ».

En second lieu, dans la mythologie sud-africaine, le discours religieux est le discours fondateur de la nation. Pendant longtemps le peuple Afrikaner s'est fondé sur le récit d'une élection divine et faisait une référence constante à la bataille de Blood River en 1838 où les Boers sont parvenus, de façon inattendue, à battre des milliers de Zoulous. Leur victoire, marquée par le sang de leurs victimes coulant dans la rivière proche, fut ressentie comme un appel divin[59]. Du côté africain, l'affirmation d'une âme africaine essentiellement religieuse joue aussi le rôle d'un « métarécit ». « Les Africains ont le concept de mal et croient dans la force de Dieu pour le combattre », « nous luttons contre les forces du mal », « c'est la bataille du bien et du mal », « il y a des forces invisibles », « comme chrétiens, nous pensons que s'il y a corruption, criminalité, c'est aussi parce qu'il y a des forces invisibles », répètent les pasteurs. Souvent une référence à la sorcellerie apparaît[60]. Mais tous les pasteurs concluent avec la même phrase « nous croyons dans la prière ». Même si la croyance aux ancêtres se confond parfois avec celle des saints - « Paul, Pierre sont les ancêtres des chrétiens » -, partout on croit qu'un être suprême gouverne toutes les forces. Ce métarécit va justifier l'appel à des personnalités religieuses pour présider la Commission Vérité et Réconciliation[61].

En troisième lieu, le discours religieux est un discours qui se caractérise par un mode de circulation et par des effets de sens particuliers. Le mode de circulation, qui distingue le discours religieux des discours juridique ou politique, consiste en sa manière de fonctionner en miroir avec un autre discours mis en extériorité et constitué en corpus monumental (dans le christianisme, la Bible). Cette circulation *spéculaire* se distingue de la circulation *généalogique*

59 Dolbeau, ouvr. cité, p. 96.
60 Ashforth, Adam, ouvr. cité.
61 Alex Boraine, vice-président de la TRC, est docteur en théologie et en études bibliques.

Corten, André, "Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux", *Religiologiques*, 26, printemps 2003 : 257-280.

du discours juridique (filiation au droit romain, par exemple) et de la circulation *concurrentielle* du discours politique (qui se conclut par la victoire d'une version narrative sur toutes les autres). Le discours religieux a aussi un effet particulier, un « effet de piété », autrement dit, un effet de participation ; il permet en Afrique du Sud de susciter une large adhésion de la population et de provoquer l'acceptabilité par les masses de décisions stratégiques[62], en bref de changer réellement la langue politique. Cet *« effet de piété »* se distingue de l' *effet de normativité* produit par le discours juridique et de l' *« effet de récit »* produit par le discours politique[63]. En l'occurrence, la conjugaison du politique et du religieux peut renforcer l'effet de récit ; par contre, elle risque d'affaiblir l'effet de normativité et de court-circuiter les processus de juridification en cours, comme on le reproche souvent au discours de la réconciliation[64]. Quoi qu'il en soit, l'essor remarquable des Églises charismatiques est assurément un indice d'un besoin de participation et c'est dans cette « pulsion »[65] discursive qu'il y a recodage des situations quotidiennes.

Le religieux a deux voix dans ce discours de la réconciliation. Il y a d'abord l'aile progressiste de certaines Églises historiques représentées dans la *South African Council of Churches* (SACC). Elles sont bien placées pour recoder l'inacceptable de l'apartheid car elles ont lutté de nombreuses années contre lui. Il faut recoder le sens de dizaines de milliers d'assassinats et de tortures — le TRC a enregistré 27 000 victimes[66] — et c'est dans la mise en scène de ces actes que le passé politique peut être apuré[67]. L'apurement devient effectif, nous l'avons vu, grâce à la « traduction l'un dans l'autre des imaginaires politiques »[68] symbolisés par les deux notions de vérité et de transparence. Selon Darbon, «cette traduction n'est cependant possible que parce que la TRC s'est constituée sur un dispositif de consécration qui permettait

62 Il faut néanmoins rapporter que si 52% des Noirs pensaient que la TRC avait été impartiale, 68% des Afrikaners blancs pensaient le contraire. Cfr Amnesty International, ouvr. cité, p. 72.

63 Corten, « Catégories politiques… »

64 Darbon, in Faure (dir.), *ouvr. cité*, p. 52.

65 Par analogie avec l'expression de « pulsion schismatique » de Carl Schmitt. *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 136.

66 Amnesty International, *ouvr. cité*, p. 66.

67 Darbon, in Faure (dir.), *ouvr. cité*, p. 40.

Corten, André, "Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux", *Religiologiques*, 26, printemps 2003 : 257-280.

non seulement de rendre acceptable l'inacceptable mais, sommet de la puissance institutionnelle, de transformer cet inacceptable en normalité sociale»[69]. Pendant 18 mois, on est venu dire l'*inacceptable* des horreurs qui ont été perpétrées.

Au-delà de la Commission où le style religieux est plus proche des *Mainline Churches*, soigner et guérir la communauté à travers le pardon et la réconciliation font écho à l'immense importance de la guérison dans la plupart des Églises sionistes, apostoliques, prophétique ainsi que pentecôtistes. C'est la seconde voix du religieux. La culture de ces milieux religieux fournit une caisse extraordinaire de résonance au discours de la réconciliation. En effet, le rituel fondamental du processus de guérison divine tel qu'il est pratiqué dans ces Églises est celui de la «confession de ses péchés» suivi de la «guérison». Il constitue donc un présupposé fondamental du discours de la réconciliation : «vérité» et «pardon». Bien plus, il actualise la culture des mouvements religieux. C'est sans doute une des raisons de l'extraordinaire expansion des Églises sionistes dans la période de passage de l'apartheid au post-apatheid[70].

6. Fonction adaptative

L'*inacceptable,* exorcisé par ce recodage religieux, ne correspond cependant qu'à des catégories limitatives de crimes contre les droits humains, c'est-à-dire le meurtre (prémédité ou pas), l'enlèvement, la torture et de sévères mauvais traitements, il n'épuise pas tout ce que recouvre le «crime contre l'humanité» constitué par l'apartheid[71]. Prouver que la *misère absolue* (entendue dans le sens de promiscuité, de peur, de saleté, de sous-alimentation, de maladie et de perte de possibilité de vie privée[72]) dans laquelle se trouve une portion importante[73] de la

68 Corten & Mary (dir.), ouvr. cité.

69 Darbon, in Faure (dir.), ouvr. cité, p. 41.

70 Notons néanmoins que Kiernan note « une importante fuite des jeunes ». Kiernan, in Faure (dir.), ouvr. cité.

71 Article 7, 1j. Statut de Rome de la Cour pénale internationale. Voir Bourdon, William & Duverger, Emmanuelle, La cour pénale internationale: Le statut de Rome, Paris, Seuil, Points , 2000, p. 42.

72 Corten, André, Diabolisation et mal politique…

population, est le résultat de la politique de l'État[74], n'est peut-être pas facile à produire devant une Cour de justice (ou même devant une Commission du type TRC), mais cela est ressenti comme une évidence par une partie de la population noire. Cette évidence entre en contradiction avec l'adhésion de la population à la politique de la réconciliation.

À cette contradiction vient s'ajouter l'inégalité de classes à l'intérieur de la population noire sud-africaine. L'inégalité entre Blancs et Noirs est évidemment flagrante, mais à l'intérieur des communautés, elle est beaucoup plus prononcée parmi la population noire que dans la blanche. En effet, l'apartheid « avait permis, dans les domaines économiques et de l'éducation, d'enrayer la pauvreté des Blancs » et cette action « était fondamentale dans l'influence que l'Église exerçait au sein de sa communauté jusque dans les années 1960 »[75]. Si la bourgeoisie noire reste très étroite, elle se retrouve en partie aujourd'hui au pouvoir. Les Noirs qui vivent dans la misère absolue voient les nouvelle bourgeoisie et classes moyennes noires bénéficiant du « black empowerment » d'un autre regard que celui des marginaux blancs – rares bien qu'en récente augmentation – vis-à-vis du luxe presque naturel de l'*establishment* blanc.

Sans doute prêche-t-on la patience et certains prétendent-ils que beaucoup a déjà été fait[76]. Entre la tradition protectionniste liée à l'apartheid et les projets de redistribution sociale inscrits dans le programme de l'A.N.C (African National Congress), un consensus s'est fait dans l'élite dirigeante sur l'adaptation à la mondialisation libérale[77] . Or l'adoption de cette ligne à l'intérieur même de l'A.N.C. veut dire concrètement l'abandon d'une stratégie de promotion des

---

73 Selon les critères de la Banque Mondiale, 61% des Sud-Africains noirs sont pauvres. May, Julian (ed.), Poverty and Inequality in South Africa: Meeting the Challenge, Cape Town/ London, David Philip/ Zed Books, 2000, p. 31.

74 Conditions pour que le Tribunal Pénal International puisse être saisi d'un crime comme crime contre l'humanité. Bourdon & Duverger, ouvr. cité, pp. 47-48.

75 Dolbeau, in Faure (dir.), ouvr. cité, p. 93.

76 Coussy, Jean, « La réinsertion de l'Afrique du Sud dans l'économie internationale », in Copans, Jean & Meunier, Roger (dir.), Afrique du Sud : Les débats de la transition, Revue Tiers-Monde, N° 159, juillet-septembre 1999, pp. 667-691. Voir aussi Foucher, Michel & Darbon, Dominique, L'Afrique du Sud, puissance utile ?, Paris, Belin, 2001.

77 Dolbeau, in Faure (dir.), ouvr. cité, p. 93.

77 Coussy, in Copans & Meunier (dir.), ouvr. cité.

77 Meunier, Roger & Copans, Jean, « Introduction : les ambiguïtés de l'ère Mandela », in Copans & Meunier (dir), ouvr. cité, pp. 489-498.

intérêts des victimes de l'apartheid. Cet abandon est justifié par le Président Mbeki quand il affirme que l'A.N.C. doit « renoncer à son désir de '…défaite et suppression totale des forces nationales et classes responsables de … l'apartheid' et de se concentrer sur la mise en place d'un État démocratique, ce qui impliquerait 'une relation dialectique avec le capital privé en tant que partenaire social du développement et du progrès social' »[78].

Les Églises ne se sont évidemment pas prononcées sur l'adaptation à la mondialisation. La question est de savoir si *de facto* le travail qu'elles opèrent sur les imaginaires favorise cette adaptation et encourage le gouvernement dans sa nouvelle option ou si, au contraire, il soutient la promotion des intérêts des victimes de l'apartheid et donc soutient l'ancienne option de l'A.N.C. La question est aussi d'évaluer comment la dynamique des relations entre les Églises fait évoluer ce travail sur les imaginaires. Le commun dénominateur entre toutes les Églises est une philosophie de la guérison vue comme développement de l'être humain. La société elle-même est vue comme un corps qui peut être guéri . Ce corps est composé de membres différents et à bien des égards inégaux. Dans cette perception, il n'y a aucune exigence de transparence ; par contre il y a la conviction d'une force qui anime la communauté. Cette force, qui vient du dedans, produit des effets revigorants qui ne sont pas de l'ordre du « faire »[79] et du changement d'états. Dans la guérison individuelle ou commune, on se retrouve soi-même, on se retrouve soi-même plus fort. Il n'y a que ceux qui s'écartent de cette démarche qui s'excluent de cet imaginaire. Et de faire planer la menace d'utiliser les forces du mal contre la communauté. Croire dans la force, c'est aussi craindre les forces malveillantes[80]. Inversement, c'est parce qu'on a peur de ces forces qu'on accorde une telle importance aux forces de l'Esprit Saint. Le Président Mbeki sait négocier avec cet imaginaire en condamnant ceux qui veulent « défaire et supprimer totalement » les forces « responsables de l'apartheid ».

---

78 Habib, Adam & Padayachee, Vishnu, « Afrique du Sud : Pouvoir, politique et stratégie économique dans la transition démocratique » in », in Copans & Meunier (dir.), *ouvr. cité,* pp. 499-529, p. 513.

79 Dans un autre texte, j'avais opposé la syntaxe du « faire » fonctionnant dans la langue politique occidentale à une autre syntaxe correspondant à la langue de la louange. *Cfr* Corten, André, « La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien. Une énonciation protopolitique », *Revue française de science politique*, Vol. 45, N° 2, avril (1995), pp. 250-281.

80 Anderson, *ouvr. cité,* p. 237.

Le commun dénominateur des différentes Églises qui rend énonçable le discours de la réconciliation ne permet pas de faire ressortir ses limites, car c'est dans les rapports des Églises entre elles que ces limites apparaissent. Les nouvelles Églises, par leur nouveauté même, inscrivent dans l'imaginaire de nouveaux objectifs, qui mettent en relief la volonté de sortir de l'état de victime de l'apartheid même si, émanant des classes moyennes, il s'agit aussi de rentrer dans l'idéologie de la globalisation. Aucune Église ne se pose comme critique du nouveau cours politique mais les positions sont pourtant très différentes. Entre les nouvelles Églises charismatiques qui ouvrent un horizon de mobilité sociale et les grandes Églises sionistes qui se veulent être des forces avec lesquelles le pouvoir doit compter, il y a des restrictions différentes vis-à-vis du discours de la réconciliation. Ces restrictions implicites doivent être mises en rapport avec la distance que le gouvernement Mbeki a pris de son côté avec ce discours. Certaines Églises prétendent dépasser l'apartheid en jouant sur la nouvelle liberté dont témoigne à leurs yeux la croissance de leur culte. La réconciliation, c'est considérer les anciens oppresseurs comme des partenaires ou des concurrents avec qui on discute sur pied d'égalité. Il faut cependant à ces fidèles le socle de l'Église pour avoir cette confiance en eux et il leur faut sentir ce sentiment d'appartenir à la néo-communauté de l'Église pour avancer. La réconciliation a un sens lorsqu'elle prolonge ce sentiment. Subsiste une peur refoulée des forces malveillantes et l'Église est le garant de la force qui peut les vaincre. La crainte que le changement politique ne se traduise pas dans un changement des possibilités d'améliorer ses conditions de vie est insistante dans les conversations. Les chants de louange purgent les fidèles de peurs ancestrales.

Les grandes Églises institutions comme la ZCC (Zion Christian Church) attirent traditionnellement les couches les plus défavorisées mais elles valident aussi les inégalités sociales internes, celles-ci constituant, pour les plus pauvres, la garantie qu'ils ont des alliés puissants. Dans cette même perspective, l'Église peut faire étalage de richesse somptuaire[81].

81 Dolbeau, in Faure, *ouvr. cité,* p. 100.

Corten, André, "Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux", *Religiologiques*, 26, printemps 2003 : 257-280.

L'association de tous est nécessaire pour donner sa force à l'Église. Le test est le partage de secrets entre les membres. En contrepartie, le membre obtient une assurance et une défense contre l'extérieur. Traditionnellement, ces Églises ont un caractère plutôt protectionniste. Dans une situation de postapartheid politique, elles confèrent aux défavorisés le sentiment qu'ils ont quelqu'un pour les défendre contre les facteurs de déshumanisation introduits par l'adaptation à la mondialisation. Peut-être parce que ces Églises n'étaient pas à l'avant-garde de la lutte contre l'apartheid politique, sont-elles mieux placées aujourd'hui pour défendre leurs fidèles contre ces facteurs. La ZCC attache beaucoup d'importance à la lutte contre les maux sociaux qui touchent ses fidèles, elle le fait « par la prière et la guérison spirituelle et physique de l'individu »[82].

En traduisant « les imaginaires de la transparence en celui des forces invisibles et vice-versa »[83], les Églises offrent un cadre à leurs membres, et, plus largement, à la société, pour penser l'avenir. Les Églises charismatiques donnent confiance aux classes moyennes qui voient la possibilité de prendre place dans l'espace public sans que leurs membres ne soient persécutés par des forces du mal; les Églises-institutions, par leur tradition protectionniste, sont capables de protester contre la déshumanisation liée à une inégalité croissante. Sans être des obstacles à l'adaptation à la mondialisation, les deux types d'Églises jouent un rôle dans la lutte contre les facteurs de dégradation de la conjoncture présente. Mais elles ne parviennent pas, pas plus que les Églises apostoliques ou pentecôtistes, à rendre explicite le scandale du persistant apartheid économique.

L'interaction des rapports entre Églises fixe des limites aux potentialités de travail sur les imaginaires politiques. En effet, chaque Église n'est pas tenue de poursuivre ce travail jusqu'à son terme, car d'autres Églises sont toujours là pour assurer le relais. L'approfondissement du travail se trouve déplacé par une circulation des fidèles entre Églises. Les fidèles ne sont d'ailleurs pas toujours tenus d'abandonner leurs anciennes allégeances pour s'associer à un nouveau courant. Mobilité ne signifie d'ailleurs pas versatilité. La population est amenée à

82 *Ibid.*

83 Corten & Mary (dir.), *ouvr. cité,* Introduction.

Corten, André, "Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux", *Religiologiques*, 26, printemps 2003 : 257-280.

déchiffrer dans les particularités de chaque Église des bribes de compréhension de la société qu'elle parvient difficilement à suivre dans son évolution ; dans la dialectique entre Églises, la population qui n'est pas tenue de choisir entre différentes options trouve un certain confort. Retrouve-t-on une position favorable au *statu quo* ? La multiplicité des Églises donne à la population une grande capacité d'adaptation. Elle a permis aux Églises de jouer un rôle dans le changement de langue politique. Plus précisément, elle a donné à la population des instruments discursifs pour s'adapter à ce changement.

Conclusion

En Afrique du Sud, le religieux a été l'élément qui a permis de passer d'une langue politique à une autre. Ce n'est pas le religieux « progressiste » qui a été décisif pour rendre irréversible le passage. Au contraire, c'est un religieux favorable au *statu quo* qui l'a fait. Le religieux n'est pas du protopolique dans le sens qu'il contiendrait, en antériorité, le contenu du politique. Interprétation discutable de la fameuse proposition de Carl Schmitt : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'état sont des concepts théologiques sécularisés »[84]. Le religieux ne parvient même pas à clarifier les options politiques. Tout au plus, indirectement, à travers le travail sur les imaginaires politiques, il donne aux différents segments de la population des moyens de s'insérer de façon intelligible dans différentes stratégies de mobilité ou de survie. Mais passé l' « effet de récit » encouragé par la mutation de la « mythologie religieuse de l'élection et de la rédemption »[85] qui se dépouille de son caractère raciste, la fonction du religieux reste d'intégration passive. Dans le passé, cette intégration a maintenu les Églises en dehors de la lutte contre l'apartheid, aujourd'hui elle est incapable de pousser plus loin la lutte des victimes économiques et sociales de l'apartheid.

84 Schmitt, Carl, *ouvr. cité,* p. 46.

85 Darbon, in Faure (dir.), *ouvr. cité,* p. 48.

Corten, André, "Afrique du Sud : les pentecôtismes dans le recodage du politique par le religieux", *Religiologiques*, 26, printemps 2003 : 257-280.